INMANUEL KANT

COMO ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO

IMMANUEL KANT

CÓMO ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO

Prólogo y Notas de
CARLOS CORREAS

EDITORIAL LEVIATAN
BUENOS AIRES

Título del original alemán
WAS HEISST SICH IM DENKEN ORIENTIEREN?

Traducción de
CARLOS CORREAS

I S B N 950-016-349-7

LIBRO DE EDICION ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11 723 Copyright © by EDITORIAL LEVIATAN
Maza 177 BUENOS AIRES
IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

INDICE

}

pág

Prólogo del Traductor 7

Cómo orientarse en el pensamiento 31

Notas del Traductor 67

}

PROLOGO DEL TRADUCTOR

KANT:
LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO, LA CREENCIA Y EL DELIRIO

Ante todo, hay que afirmar con Kant la evidencia de la libertad de pensar. Cada hombre conoce necesariamente esta libertad, puesto que ha de tener en sí mismo la comprobación de ella: "La capacidad de hacer abstracción prueba una libertad del poder de pensar y una autonomía del espíritu" [1]. Justamente esta autonomía del espíritu es el fundamento de las leyes lógicas, es decir, de la idealidad normativa que el sujeto pensante se da a sí mismo para regir el curso real de su actividad de pensar. Y si la legalidad moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad de la voluntad, y ésta la *ratio essendi* de aquélla, no menos la legalidad lógica ha de ser la *ratio cognoscendi* de la

[1] *Anthropologie*, ed Wilhelm Weischedel, Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1964, Bd. VI, 3, p. 413.

libertad de pensar, y ésta la *ratio essendi* de aquélla. Incluso, hay un sentido negativo de la libertad de la voluntad: la *independencia* con respecto al objeto de la apetencia [Begierde], y hay un sentido positivo: la *propia legislación* de la voluntad; asimismo, la capacidad de hacer abstracción —o sea, la operación por la que la conciencia de sí produce conceptos *negando* lo diferente en representaciones dadas, actividad en la que la conciencia de sí se hace pensante— es signo de la negatividad de la libertad de pensar, mientras que el establecimiento de una legalidad universal nos remite al sentido positivo de esta libertad. Pero se dirá, tal vez, que la fuerza absoluta con que se presentan en el instante la apetencia y el deseo vuelve ilusoria esa libertad, por lo que también la descubriría como una invención del filósofo; apetencias y deseos, sin embargo, *afectan* al pensamiento, pero no lo determinan: son *situación* para la actividad de pensar, "dan que pensar", "hacen pensar" en tanto material que ha de ser elaborado. La fuerza del deseo consiste en reclamar im-

periosa y absolutamente en el instante que se cumpla el deseo, pero ¿cómo el deseo, *mi* deseo, *este* deseo que soy ahora podría, él, engendrar el *concepto* de deseo? No hay inercia en el pensamiento; para el *concepto* es necesario que el pensamiento se determine por y a sí mismo a existir como tal y a actuar; es el sentido de: "El pensar es pura espontaneidad" [2].

Se advertirá ya que esta actividad autoproductiva es un *trabajo*: hay representaciones dadas afectivamente que *tienen* que ser elaboradas por el sujeto consciente de sí para producir conceptos a partir de ellas; y en esto la afectividad es estructura ontológica del *cuerpo consciente*: un puro cuerpo inerte, inmóvil o desplazándose según simples relaciones de exterioridad, carecería de toda posible tarea para ejercer sobre sí mismo, puesto que aquí no hay ipseidad alguna. Igualmente, un presunto espíritu puro se situaría más allá del trabajo; nada le podría ser *dado* y en él la contemplación —aun la observación— se identificaría con

[2] *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., Bd. II, B 428.

la creación, de acuerdo con el significado de la "intuición originaria". Consumado e incuestionable para sí mismo, y, por consiguiente, privado de la dimensión esencial por la que trabajar es a la vez *trabajarse*, el espíritu puro puede a lo sumo controlar el trabajo de los demás. Es su señorío —o su artificio de señorío—, que en el caso del trabajo de pensar se resuelve en el acatamiento a la voz de "instancias supremas" que supuestamente sólo se manifiestan en la intimidad del señor, preciosa y excluyente; como luego lo veremos con detalle, este "señor" deriva directamente en el delirante, a saber, el que no trabaja con el pensamiento y meramente se aplica a "prestar oído al oráculo que lleva en su interior"[3].

Ahora bien, puesto que la libertad de pensar es *libertad*, es condición de un desarrollo cuya meta es la razón; y esto no sólo porque simplemente "sin libertad de pensar no hay razón"[4], sino porque la

[3] *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, ed cit , Bd III, p 378

[4] *Rezension zu Johann Heinrich Schulz*, ed cit , Bd VI, p 778

razón humana es también *tarea* de sí misma que "no deja jamás de tender hacia la libertad"[5] como hacia su fundamento: la razón es el porvenir de la razón, no mera capacidad de conocimiento racional; sino el trabajo de hacer un mundo racional; la razón subjetiva tiene que poder reconocerse en la razón objetiva. He aquí la necesidad interna, la exigencia [Bedürfnis] de la razón; ésta *es* propia y esencialmente esa exigencia, por lo que toda represión o sofocación de la misma —como, por ejemplo, la que lleva a cabo el delirio por medio del "estado apasionado" sobre el que se mueve su retórica— entraña una *corrupción* de la naturaleza de la razón. Por lo demás, es verdad que la libertad de pensar es una determinada modalidad de la libertad ontológica y originaria de la existencia humana, de modo que participa de la contingencia, facticidad y del tenor de angustia de esta libertad radical; aquí, sin embargo, no podemos tratar elaboradamente el modo como la libertad exis-

[5] *Was heisst. Sich im Denken orientieren?*, ed cit, Bd III, p. 282

tencial "se especifica" en libertad de pensar; nos limitaremos a las dos caracterizaciones siguientes: en primer lugar, si la libertad humana es "autonomía de elección", resulta patente que la libertad de pensar no reviste el mero carácter *lógico* de la capacidad de abstracción, sino que demanda también el derecho del pensador a elegir pensar los temas que *afectan* al hombre en su situación. En segundo lugar, si la libertad ontológica es la esencia de la verdad y si toda "razón" o fundamento acceden al mundo por la libertad, la libertad de pensar habrá de captar en el concepto el sentido *verdadero* de los existentes del mundo así como la significación de ese sentido para el hombre.[6]

Indicamos el comportamiento de la razón; agreguemos que su exigencia, puesto que la entraña es la libertad, nos pone en presencia de la autodetermina-

[6] Entendemos por *sentido* el ya depositado en los existentes, y por *significación* la proyectada por la conciencia en los existentes Así, cobra inteligibilidad la remisión tanto al sentido de la significación como a la significación del sentido Elaboraremos esta diferencia en una obra futura

ción y del reconocimiento de la autodeterminación; el trabajo de la razón de hacerse prevalecer en y fuera del hombre consiste, precisamente, en poner a todos y a cada uno en posesión de sus propias posibilidades, y, por tanto, en la de la autodeterminación del pensamiento: "La más importante revolución en la interioridad del hombre se produce 'cuando éste abandona la minoría de edad de la que él mismo es responsable'. Ya no son los otros quienes piensan *por él* y a quienes él imita, ya no se deja llevar por andadores; ahora se atreve a avanzar por sí mismo sobre el suelo de la experiencia, aun si vacila todavía"[7]. Pensar por sí mismo es, por supuesto, una aplastante responsabilidad, pero es, primordialmente, "buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (esto es, en la propia razón)"[8]; comprendemos así que orientarse en el pensamiento es tener por oriente la razón, o, de otro modo, la libertad misma; el hombre desorien-

[7] *Anthropologie*, ed cit, Bd VI, § 56, p 549

[8] *Was heisst Sich in Denken orientieren?*, ed cit, Bd III, p 283

tado —y la desorientación vivida en el sordo y corrosivo disgusto de quien huye de sí mismo— es el hombre alienado en el sentido de la irrescatabilidad de sus propias posibilidades; es justo el delirante —desorientado cuya disposición "seria" es a la vez la contumacia en desorientar y confundir a los demás—, en perpetua fuga ante el reclamo de su razón de trabajar para hacer de ella el fundamento del mundo; el delirante, precisamente, delira, no piensa, por lo que no puede tomar sobre sí la dispersión de su delirar; le tocará al *pensador* enfrentarse con la sordidez del delirio.

Pero si la propia razón es "la suprema piedra de toque de la verdad", todo modo en que resolvamos la verdad —una verdad, acerca de la verdad— ha de implicar la razón; y como la definición de la creencia, en la que también se contiene la fe religiosa: —"un tener por verdadero subjetivamente suficiente" [9]—, es al mismo tiempo una determinada descripción de la misma, toda creencia no es sino racional; en efecto, en toda creencia

[9] *Logik*, ed. cit., Bd. III, p. 494.

se contiene una decisión que el sujeto toma acerca de la verdad de un juicio, se refiera éste al prójimo, a un acontencimiento, o a Dios; la razón está doquiera en mí y en el mundo: como criterio de verdad, de licitud y de legitimidad, como práctica, como origen del valor y del deber, como modo de ser y de conocer, como inhibida o negada, como estructura de la fe, como *situada* por la afectividad, como exigencia, como objeto de una corrupción criminal, como condición humana a la que se teme y de la que se huye. Y la suficiencia subjetiva por la que se erige la creencia es la exigencia de la razón que se exige a sí misma, que exige reconquistarse y reconocerse en el objeto, puesto que la razón tiene en sí misma su propia medida; exigencia de inteligibilidad en cuya virtud se *postula* a Dios en tanto fuente de explicación y de ordenamiento racionalmente admisible; y se postula, también, un mundo futuro como efectividad de los fines que la razón humana se da a sí misma. Se aducirá, quizá, que Dios también es para los hombres amor y salvación; es cierto, pe-

ro resultará claro que igualmente este sentido se encierra en la necesidad interna de la razón en tanto universalidad y justificación; sólo que semejante necesidad no tiene porqué darse en la forma de una conciencia expresa de sí misma, sino, eventualmente, como salvación y amor positivos. La fe en un Ser total, absoluto y trascendente al mundo, es un modo como la razón hace sentir su carencia; al pensador le concierne el logro de la cabal comprensibilidad de esa fe, ya que la labor del pensamiento no consiste en dar lecciones de racionalismo a los hombres, sino en tratar de ver con ellos cómo vive y se manifiesta en y para ellos la exigencia racional humana que el pensador intenta explicitar.

Por lo demás, el interés principal de Kant en este breve y denso opúsculo es delimitar el alcance del conocimiento humano en el campo de los objetos suprasensibles; en esto no hay para los hombres conocimiento posible ni, por consiguiente, saber alguno.[10] Lo supra-

[10] Según la *lógica* kantiana el *conocimiento* se diferencia del *saber*; aquél es *verdadero* en tanto propie-

sensible es también lo supraempírico y lo supraintuible; y si la razón quiere satisfacerse en ello ha de fundarse únicamente en su propia necesidad, o sea, en la atención al propio requerimiento que sin cesar se hace existir en ella. Pero hay *dogmatismo* si la razón pretende especular y conocer objetos en esa región donde el hombre no puede encontrar objetos intuibles; aquí la razón sólo tiene derecho a suponer y a admitir. ¿Cómo puede entonces el dogmatismo arrogarse el derecho de *saber* cuando en verdad no puede saber ya que no tiene cosa alguna que saber? Sólo por el delirio [Schwärmerei] —pues el dogmatismo lleva al delirio, a la presunción de un conocimiento objetivo acerca de lo suprasensible, acerca de Dios y del mundo futuro[11]. El delirio —o también la

---

dad *objetiva* del juicio; el saber, en cambio, es un modo de la relación del *sujeto* con el juicio, un tener por verdadero por fundamentos que para el sujeto son objetivos, o sea, no sólo válidos para él. (*Logik*, ed cit, Bd. III, Einleitung IX).

[11] El mundo *actual* es el conjunto de todos los objetos de experiencia posible. Pero Dios y el mundo futuro son supraempíricos, supramundanos

charlatanería, que es una forma "débil" del delirio— es agorero, ve lo oculto para los hombres comunes, divisa porvenires funestos o de grandes goces; es el confidente en ocasiones arrogante de lo suprahumano, y se muestra a los demás — pues no es sino lo que es para los demás— como asistido por la verdad de sus representaciones; pero en este caso se ha pretendido ir más allá de la razón y se ha buscado *fuera de ella* la ley y el valor que han de regirla. Dogmatismo, descreimiento, escepticismo respecto a la exigencia subjetiva de la razón, ateísmo en tanto negación de la razón como primera fuente de la firmeza e inmutabilidad de la creencia en Dios: he aquí, según Kant, modos, caminos, o consecuencias del delirio; pero también la superstición, el nihilismo, y la petulancia de un "pensamiento" aristocrático; recordemos, por ejemplo, las taras de este último: la reconditez, la sutileza apócrifa, la rimbombancia sobre lo trivial, la perplejidad lanzada sobre el lector o sobre el oyente, la fanfarronería de la inutilidad . . .

Pero se atenderá sobre todo a que el

delirio es la libertad de pensar alienada; o bien el delirante ha pasivizado su pensamiento tornándolo exterior a sí mismo, o bien lo ha mecanizado en una fantasmagoría ya fijada e inmóvil. De este modo el delirio, en su relación con el pensamiento ajeno, es *depresivo*, pues deprimir es, ante todo, volver inerte, reducir a la inactividad; el delirio es un pensamiento corrompido que ha renegado de la libertad que es su esencia propia, y es también, por supuesto, una forma de irracionalismo. Y si el delirio es, además, un nihilismo es porque éste es fundamentalmente un antihumanismo —en tanto negación de las potencialidades racionales del hombre *actual*—, y porque aquél, mediante "inspiraciones" e "iluminaciones" elevadas, presume prescindir de la necesidad específicamente humana de trabajar, en general y no meramente del trabajo de pensar. En efecto, el delirante no ve en el trabajo una dimensión esencial para el comportamiento total del hombre sino que aísla el trabajo real de un hombre y juzga la conducta de éste como si no hubiera una relación interna entre el

ser del hombre y el trabajo que el hombre efectúa; su juicio, por tanto, se formula según la atribución arbitraria de un ser ya dado de nacimiento. Y es que así se juzga el delirante; en él hay una "distinción" cuyos orígenes se han perdido y que no cabría ser pensada, es decir, examinada, interrogada, o incluso discutida; es un don recibido, un privilegio o una alcurnia ubicados más acá o más allá de toda razón posible. Pero si el delirante es una figura insólita, si nos resulta impermeable y opaco, pura exterioridad, y si meramente inferimos que su clima interior es un caos ciego, estéril y rígido, es porque descuidamos la estructura básica de su delirio; en efecto, como no *se trabaja*, el delirante mantiene separadas, por una parte, la demanda de su pensamiento, y, por la otra, su afectividad. De este modo su pensamiento gira en el vacío, se vuelve fantasioso y se pierde a sí mismo, y su afectividad deriva hacia una masa desbordante de emociones, estados apasionados, desabrimiento y odios melancólicos, o bien exaltaciones, fervores y entusiasmos recurrentes;

en una palabra, también lo que se denomina "fanatismo", otro nombre de la *Schwärmerei*.

No será ocioso, quizá, profundizar ahora, finalmente, en este retrato del delirante: como no se trabaja y como tampoco comprende la división y la jerarquía del trabajo en la sociedad moderna, ni puede penetrar el sentido de las relaciones laborales en la fábrica, la escuela, el hospital, la administración, la empresa, el delirante es incapaz de adaptación social alguna, no es —según la expresión típica— "sano" [12]; le caben los atributos de "inmaduro", "grosero" y "bárbaro", carece del valor social de la *cultura* [13], pues propiamente *culto* no es el hombre provisto de tal o cual erudición, o de cierta caballerosidad, señorío o elegancia cortesana, etc., sino el que se trabaja a sí mis-

[12] "Sano" nos remite a "salud" y en este contexto entendemos por "salud" la íntegra posesión de sí mismo, el delirante es un enfermo por cuanto no se trabaja para sobrepasar su disociación interna, sino que en y por ella huye de sí; en su infierno interior el delirante es víctima y cómplice de la escisión que él mismo *tiene que* mantener como tal.

[13] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, ed. cit., Bd. VI, p 38

mo en el sentido de la razón y de la libertad como autodeterminación: aquí se da el más preciado campo de unión entre los hombres, mientras que el delirante, en cambio, "cultiva" su diferencia con respecto a los demás; ésta es su irracionalidad. Por esto los "mandatos" que el delirante recibe de su "oráculo interior" son expresados en forma de imperativos e intimidaciones; no olvidemos que el delirante se toma por "persona augusta" y que, por consiguiente, no podría descender a comunicar a los demás la *fuente* de sus *"evidencias"*; en esta incomunicabilidad radica el germen de toda la violencia que engendra el delirante. La "autoridad" del oráculo, por su parte, se basa en la deidad o en el simulacro de deidad que el delirante instala en su interior; esta deidad es un macizo rocoso que habita, rellenándola, su alma y que lo dispensa de la responsabilidad y la angustia de pensar por sí mismo y de ningún modo se confunde con Dios como término de la creencia *racional*. De aquí la tensión aguda y a veces irritada del delirante por su "imagen", pues para él

se trata de revertir hacia su interior ese ser-para-otro, esa exterioridad de solidez, permanencia e impermeabilidad con la que espera doblegar e imponerse al prójimo; desde este punto de vista el delirante es homogéneo con la llamada "personalidad autoritaria", en la medida en que en el terreno teórico "induce" a los demás a que le hagan aparecer las cosas no del modo como éstas son, sino del modo como concuerden con las fantasías del delirante.

En fuga ante la negatividad del trabajo del pensamiento —el cual, por lo demás, sólo ha de negar lo dado para construir con ello lo nuevo—, el delirante se obceca, por consiguiente, en esa negatividad como puramente tal; a falta de la creación de una positividad distinta, se empeña en la purificación de la ya existente; ya no hay nada que hacer, sino sólo este delirio de limpieza y depuración; o bien, ni siquiera esta purga absoluta, sino, en el fondo, la aspiración a una calma mortal, el escepticismo ante la aventura del hombre, la "convicción" de que la naturaleza humana es irremediable-

mente "mala", la amargura y el pesimismo, puesto que todo está condenado a la finitud y a la simple desdicha: aquí atisbamos el vacío pálido, helado y mortecino como un mar que apenas se balancea dentro y en torno del delirante. Pero ¿por qué? ¿por qué está nihilidad, este regusto de decadencia y del más funesto apocalipsis? Tengamos presente que el delirante es un cobarde que huye de sí mismo: tanto de su racionalidad, pues la libertad lo aterra y lo sume en el peor desamparo, como de su afectividad, pues ésta lo expone permanente y concretamente al mundo que lo rodea. Ocurre como si el delirante fuera sensible *sólo* al absurdo, a la atrocidad y a la sordidez del mundo y de la época; un día descubrió esa cara intolerable del mundo y jamás se repuso de su descubrimiento; y en vez de enfrentar ese mundo horroroso en constante amenaza de afectarlo, y también de *pensarlo* justo en la dirección de su horror, y de esclarecer la real posibilidad de su transformación, "prefirió" huir en la escisión torturada de sí mismo y en una especie de muerte por ade-

lantado. De aquí que el delirante necesite proteger su afectividad en lo que ésta tiene de afectable, por lo que sólo se le ha de presentar "lo grato", "lo tonificante", "lo congratulatorio", etc., por lo que, también, "lo desagradable" resulta considerado como "agravio" para su persona "augusta".

Porque el delirio amenaza permanentemente a la libertad de pensar, deviene también el castigo de los "excesos" de dicha libertad cuando ésta incurre a su vez en la forma de delirio llamada *dogmatismo*; o, de otro modo, se castiga a la libertad de pensar con lo mismo que la libertad de pensar comete.[14] Como lo señala Kant, a la libertad de pensar se opone la intolerancia y el uso sin ley de la razón, dos diversos modos del delirio, pero también la coacción social y la autoridad externa, que penan el desvarío *escéptico* de una razón alienada de su propia exigencia, y esta pena no es sino el *delirio*, pues se prohíbe la libertad de hablar y de escribir, es decir, en general,

[14] *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, ed. cit., Bd. III, p. 280.

la libertad de expresión. Pero —y estimaremos aquí la fuerza de revelación que subyace a la agudeza de Kant— sin libertad de expresión tampoco hay libertad de pensamiento; la primera no es una libertad externa inesencial a la segunda en tanto libertad interior. Si no pudiéramos comunicar a los demás nuestros pensamientos, tampoco nuestro pensamiento podría ser correcto, puesto que pensar *bien* es ante todo pensar "en comunidad con otros" [15]. No existe, por lo tanto, el "pensador solitario"; el solitario delira, sueña o fantasea; y, a la vez, el delirante es un solitario del todo ajeno a los *reales* conflictos de los hombres; su desolación no llega a conmovernos y sólo puede repeler. Entonces, libertad de pensar, trabajo sobre sí, cultura, razón, autodeterminación: lo otro del delirio, y, por lo mismo, el delirio vive entre nosotros, como amenaza cierta de corrupción interna, de castigo e incluso de infortunio; en efecto, orientarse, por medio de la razón, en el trabajo de pensar es siempre *tarea*. Y, por último, de nuevo encon-

[15] *Ib*

tramos en *Cómo orientarse en el pensamiento* el legado kantiano: el pensamiento que en su significación crítica trasciende toda historia y toda facticidad y trata de hacer predominar, frente al orden de los hechos y de la superstición ante los hechos, el orden del valor y del derecho.

* * *

Cómo orientarse en el pensamiento [*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*] se publicó primeramente en la *Berlinische Monatsschrift* [Revista mensual de Berlín], octubre de 1976, pp. 304-330. Nuestra traducción sigue el texto de la edición de la Academia de Berlín, tomo VIII, [*Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, Band VIII, Abhandlungen nach 1781, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1968], al cuidado de Heinrich Maier. Lo hemos cotejado con el texto ofrecido en el tomo III (pp. 265-283) de la edición de obras de Kant cuidada por W. Weischedel (Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Insel-Verlag, Wiesbaden und

Frankfurt am Main, 1956-1964). También hemos tenido a la vista la versión francesa de A. Philonenko (Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Paris, Vrin, 2e. éd., 1967)[16].

C. Correas

[16] Indicamos con números marginales entre corchetes la paginación de la edición de la Academia de Berlín, tomo VIII.

CÓMO ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO

Por lejos que podamos aplicar nuestros conceptos y, en esto, por mucho que podamos hacer abstracción de la sensibilidad, a esos conceptos se adhieren siempre, sin embargo, representaciones *imaginativas* [bildliche]; la determinación propia de éstas es la de hacer aptas para el *uso empírico* las representaciones que no son derivadas de la experiencia. Pues ¿cómo les proporcionaríamos sentido y significación a nuestros conceptos si alguna intuición (la cual finalmente siempre tiene que ser un ejemplo de una experiencia posible cualquiera) no subyaciera a ellos? [1]. Si luego excluimos de la acción concreta del entendimiento la mezcla de la imagen, primero la mezcla de la percepción contingente por medio de los sentidos, y después incluso la de la pura intuición sensible en general, en-

tonces queda aquel puro concepto del entendimiento, cuya extensión ahora se ha ampliado, y que contiene una regla del pensamiento en general. La propia lógica general[2] se ha constituido de ese modo; y quizá haya incluso escondido en el uso empírico de nuestro entendimiento y de la razón[3] mucho método *heurístico* para pensar, método que, si lo extrajesemos con cuidado de dicha experiencia, podría enriquecer la filosofía con muchas máximas útiles, incluso en el pensamiento abstracto.

De esta especie era el principio que profesaba el difunto Mendelssohn, aunque, por lo que sé, sólo en sus últimos escritos (las *Morgenstunden* (a), pp. 165-66, y la carta *a los amigos de Lessing* (b), pp. 33 y 67); a saber, la máxima de la necesidad de *orientarse*[4] en el uso especulativo de la razón (uso al que Mendelssohn, por lo demás, concedía mucho, in-

(a) *Morgenstunden oder Vorlesungen uber das Dasein Gottes* [Horas matinales o lecciones sobre la existencia de Dios], octubre de 1785

(b) *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings* [Moses Mendelssohn a los amigos de Lessing], 1786

cluso hasta la evidencia de la demostración, con respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles) a través de un cierto medio conductor; este medio conductor era llamado por Mendelssohn ya el *sentido común* [Gemeinsinn] (en las *Morgenstunden*), ya la *sana razón* [gesunde Vernunft], ya el *simple entendimiento humano* [schlichte Menschenverstand] (en la carta a los amigos de Lessing).

¿Quién habría podido pensar que semejante declaración resultaría tan perniciosa (lo que de hecho era inevitable) no sólo para la ventajosa opinión que Mendelssohn se formaba acerca del poder del uso *especulativo* de la razón en cuestiones teológicas [5]; sino que incluso la sana razón común, dada la ambigüedad en la que Mendelssohn había dejado el ejercicio de este poder en contraste con la especulación, correría el peligro de servir de principio al delirio [Schwärmerei] y a la completa abdicación de la razón? Y sin embargo esto es lo que ocurrió en la polémica entre Mendelssohn y Jacobi [6], sobre todo por las conclusiones no des-

provistas de importancia del sagaz autor de los *Resultados* *.

No voy a atribuir a ninguno de los dos pensadores el propósito de introducir un modo de pensar tan pernicioso, aunque considero la tentativa de Jacobi y del autor de los *Resultados* como un *argumentum ad hominem*, del cual es justo servirse como de una simple arma defensiva utilizando para su desventaja los puntos débiles que ofrece el adversario. Mostraré, por otra parte, que de hecho es por la *mera* razón por lo que hay que orientarse, y no por un presuntamente oculto sentido de la verdad o una intuición exaltada en la que se podrían injertar, sin consentimiento de la razón, la tradición y la revelación. Mostraré también, como sin cesar lo sostuvo Mendels-

* Jacobi, *Briefe uber die Lehre des Spinoza* [Cartas sobre la doctrina de Spinoza], Breslau 1785. —Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigung, betreffend die Briefe uber die Lehre des Spinoza* [Contra la acusación de Mendelssohn respecto a las cartas sobre la doctrina de Spinoza], Leipzig 1786 — *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen* [Los resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn, críticamente investigada por un voluntario], *ib* [7]

sohn con legítimo ardor, que sólo hay que orientarse por la pura razón humana propiamente dicha, tal como él lo encontraba necesario y lo preconizaba. Pero aquí, sin embargo, hay que rechazar la alta pretensión de la facultad especulativa de la razón, y sobre todo su autoridad (por demostración), que es puramente imperativa; en la medida en que la razón es especulativa no se le concederá sino la tarea de purificar de contradicciones el concepto racional común y de defender contra *sus propios* ataques sofísticos a las máximas de una sana razón.

El más amplio y preciso concepto determinado del acto de *orientarse* puede ayudarnos a presentar nítidamente las máximas de la sana razón en sus aplicaciones al conocimiento de objetos suprasensibles.

Orientarse significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar a partir de una región celeste dada (dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones y sobre todo el *oriente*. Si veo ahora el sol en el cielo y sé que ahora es mediodía, entonces sé encontrar el sur, el

oeste, el norte y el este. Pero para esto necesito absolutamente el sentimiento [Gefühl] [8] de una diferencia en mi propio *sujeto*, a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Lo llamo *sentimiento*, porque esos dos lados, externamente, no presentan en la intuición diferencia alguna. Si en el trazado de un círculo yo no tuviera el poder de diferenciar, sin requerir en el círculo una diversidad de objetos, el movimiento que va de la izquierda a la derecha del movimiento que va de derecha a izquierda, y de determinar así *a priori* una diferencia en la disposición de los objetos, no sabría si debo poner el este a la derecha o a la izquierda del punto sur del horizonte ni si debo completar pasando por el norte y el oeste el círculo que vuelve al sur. Por consiguiente, aun teniendo en cuenta todos los datos objetivos en el cielo, yo, sin embargo, me oriento *geográficamente* sólo por medio de un fundamento *subjetivo* de diferenciación; y si un día, por milagro, conservando todos los astros la misma figura y precisamente la misma posición los unos respecto de los

otros, sólo se modificara la dirección de los mismos, que antes era al este y ahora sería al oeste, en la primera noche estrellada el ojo humano no advertiría el menor cambio, e incluso el astrónomo, si se atiene meramente a lo que ve y no al mismo tiempo a lo que siente, se *desorientaría* inevitablemente. Pero entonces lo asiste de un modo totalmente natural la facultad de diferenciación por el sentimiento de la mano derecha y la izquierda que le ha sido dada por la naturaleza y a la que una ejercitación frecuente ha hecho habitual; y así este astrónomo, con sólo mirar la estrella polar, no sólo advertirá el cambio ocurrido, sino que también podrá *orientarse* a pesar del mismo.

Puedo ahora ampliar este concepto geográfico del comportamiento de orientarse y entender por él el orientarse en un espacio dado en general, es decir, por tanto, de manera simplemente *matemática*. Para orientarme en la oscuridad en una habitación que conozco, me basta con asir un solo objeto cuya ubicación está presente en mi memoria[9]. Y aquí evidentemente no me ayuda sino la fa-

cultad de determinar la situación [Lage] según un fundamento *subjetivo* de diferenciación: en efecto, de ningún modo veo los objetos cuya ubicación debo encontrar. Claro que yo no podría acomodarme en una habitación de paredes iguales si alguien, en broma, hubiera desplazado todos los objetos, conservando el mismo orden entre ellos, pero poniendo a la izquierda lo que antes estaba a la derecha. Pero no tardo en orientarme gracias al mero sentimiento de una diferencia entre mis dos lados, el derecho y el izquierdo. Es precisamente lo que ocurre cuando debo caminar y doblar de noche por calles que conozco, pero en las que en ese momento no distingo ninguna casa.

Finalmente, puedo ampliar todavía más ese concepto, puesto que el mismo consistirá no sólo en el poder de orientarse en el espacio, esto es, matemáticamente, sino, en general, en el de orientarse *en el pensamiento*, esto es, *lógicamente*. Se puede adivinar fácilmente por analogía que aquí se tratará de una operación de la razón pura: la de guiar su propio

uso cuando, partiendo de los objetos conocidos (de la experiencia), la razón quiere ampliarse más allá de todos los límites de la experiencia y no encuentra absolutamente nada como objeto de la intuición, sino meramente espacio para la misma; en efecto, aquí la razón, en la determinación de su propio poder de juzgar, ya no se encuentra en situación de someter sus juicios a una máxima determinada según fundamentos objetivos de conocimiento, sino únicamente según un fundamento subjetivo de diferenciacion *. Este medio [Mittel] subjetivo, el único que todavía queda, no es otro que el sentimiento de la *exigencia* [Bedürfnis] propia de la razón. Se puede estar asegurado contra todo error [10] si uno no se arriesga a juzgar en el caso de no saber tanto cuanto se requiere para un juicio determinante [11]. Por consiguiente, en sí misma la ignorancia [12] es sin duda la

* *Orientarse* en el pensamiento en general significa, por tanto dada la insuficiencia de los principios objetivos de la razon, determinarse en el tener por verdadero [im Furwahrhalten] segun un principio subjetivo de la razon

causa de los límites, pero no la causa de los errores de nuestro conocimiento. Pero cuando no es arbitrario el que uno quiera o no quiera juzgar acerca de algo, es decir, cuando es una *exigencia* efectivamente real, y, como tal, inherente a la razón misma, la que hace necesario el acto de juzgar, y cuando, por otra parte, la carencia de nuestro saber nos limita respecto a los elementos requeridos para el juicio, entonces es necesario que tengamos una máxima según la cual emitir nuestro juicio. Pues la razón quiere ser satisfecha. Si, pues, ya está establecido que aquí no hay intuición de objetos, ni siquiera algo semejante a un objeto por el que podríamos presentarles [darstellen] a nuestros conceptos ampliados el objeto adecuado a ellos y así asegurarles su real [real] posibilidad, entonces no nos queda otra cosa que hacer sino, primero, examinar bien el concepto con el que queremos aventurarnos más allá de toda experiencia posible a fin de ver si está libre de contradicciones; y luego, al menos, someter bajo conceptos puros del entendimiento la *relación* del objeto con

los objetos de la experiencia; con esto, por cierto, no sensibilizamos [versinnlichen] el objeto, pero, sin embargo, pensamos algo suprasensible compatible, por lo menos, con el uso empírico de nuestra razón. Sin esta precaución no podríamos hacer uso alguno de semejante concepto, sino que deliraríamos en vez de pensar.

Claro que de este modo, a saber, por el mero concepto, todavía no se ha logrado nada en cuanto a la existencia [Existenz] de ese objeto y en cuanto a la efectiva ligazón del mismo con el mundo (esto es, con el conjunto de todos los objetos de experiencia posible). Pero aquí interviene *el derecho de la exigencia* de la razón —en tanto fundamento subjetivo— a admitir y suponer algo que la razón no puede atreverse a saber por medio de fundamentos objetivos; interviene, por tanto, el derecho de la razón a *orientarse* en el pensamiento, en el espacio de lo suprasensible inmenso y pleno de tinieblas para nosotros, únicamente por su propia exigencia.

Es posible pensar muchos objetos su-

prasensibles (pues los objetos sensibles no agotan el campo entero de todo lo posible) sin que la razón sienta exigencia alguna de ampliarse hasta los mismos y mucho menos de admitir su existencia [Dasein]. La razón tiene bastante tarea con aquellas causas en el mundo que se manifiestan a los sentidos (o que al menos son de la misma especie que las que así se manifiestan a ellos) como para que además tenga que ocuparse para ello del influjo de puros espíritus de la naturaleza; semejante admisión sería más bien perjudicial para su uso. En efecto, como no sabemos nada acerca de las leyes por las que pueden actuar tales seres, pero sí sabemos mucho acerca de los objetos de los sentidos —o, por lo menos, podemos esperarlo a partir de la experiencia—, se menoscabaría más bien el uso de la razón por alguna suposición de ese tipo. No es por cierto exigencia alguna entregarse a semejantes investigaciones, o jugar con fantasmagorías de ese tipo; es más bien simple curiosidad petulante que no lleva a otra cosa que a ensoñaciones. El caso es totalmente diferente

respecto del concepto de un primer *ser originario*, como inteligencia suprema y a la vez como bien supremo. Pues nuestra razón no sólo siente ya una exigencia de poner el *concepto* de lo ilimitado como fundamento del concepto de todo lo limitado, o sea, de todas las demás cosas *; esa exigencia la lleva también a la

* Como con respecto a la posibilidad de todas las cosas la razón exige suponer alguna realidad [Realität] en tanto dada y como considera sólo como límites la diversidad de las cosas según sus negaciones inherentes, se ve obligada a poner una única posibilidad, precisamente la del ser ilimitado, como fundamento originario, y a considerar todos los demás seres como derivados. Además, como la posibilidad general de toda cosa singular ha de ser encontrada en el todo de las existencias —éste es, por lo menos, el único modo como el principio de determinación general hace posible la diferenciación entre lo posible y lo efectivamente real en nuestra razón—, encontramos aquí un fundamento subjetivo de la necesidad, es decir, una exigencia de nuestra razón de poner por fundamento de toda posibilidad la existencia de un ser realísimo [allerrealest] (supremo). Así se origina la prueba cartesiana de la existencia de Dios, en la medida en que fundamentos subjetivos para suponer algo para el uso de la razón (que, en el fondo, es siempre sólo un uso empírico) son tomados por objetivos, y, por tanto, en que la *exigencia* es tomada por *discernimiento* [Einsicht][13]. Lo que se aplica a esta prueba se aplica a todas las pruebas del digno Mendelssohn en sus *Morgenstunden*; en tanto

suposición de la *existencia* [Dasein] de ese ser. Sin esta suposición la razón no puede indicar ningún fundamento satisfactorio de la contingencia de la existencia [Existenz] de las cosas en el mundo, y

---

demostración, no aportan nada. Pero no por eso son inútiles. En efecto, basta con mencionar qué bella ocasión dan esos extremadamente sutiles desarrollos de las condiciones subjetivas del uso de nuestra razón al completo conocimiento de esa nuestra facultad, para la cual son ejemplos permanentes. Así, el tener por verdadero[14] por fundamentos subjetivos del uso de la razón, cuando nos faltan los objetivos y sin embargo estamos obligados a juzgar, es siempre de la mayor importancia. Sin embargo, no tenemos que hacer pasar por un *libre discernimiento* lo que sólo es una *suposición* obligada, a fin de no mostrar innecesariamente al adversario con el que hemos aceptado *dogmatizar*[15] los puntos débiles de los que puede servirse para perjudicarnos. Mendelssohn, por cierto, no se había figurado que *dogmatizar* con la razón pura en el campo de lo suprasensible es el camino que lleva directamente al delirio filosófico, y que sólo la Crítica de esa misma facultad podía remediar radicalmente ese mal. Es verdad que la disciplina del método escolástico[16] (el de Wolff, por ejemplo, que él también recomendaba por esa razón) puede impedir efectivamente por un tiempo ese desorden, ya que determina todos los conceptos mediante definiciones y todos lo pasos tienen que ser justificados mediante principios; pero no puede prevenirlo totalmente. En efecto, ¿con qué derecho se querría prohibir a la razón ir todavía más lejos en ese campo en el que, según propia confesión, tan bien le ha ido y dónde están, por tanto, los límites en los que ha de detenerse?

aun menos de la finalidad y orden que uno encuentra en todas partes en un grado tan asombroso (todavía más en lo pequeño, puesto que nos es próximo, que en lo grande). A menos de admitir un autor inteligente no se podría indicar el menor fundamento *inteligible* de ello sin caer en puros disparates; y, aunque no podemos *probar* la imposibilidad de semejante finalidad en ausencia de una primera *causa inteligente* (pues entonces poseeríamos fundamentos objetivos suficientes y no tendríamos que recurrir a los subjetivos), yace, sin embargo, en esa carencia de discernimiento, un fundamento subjetivo satisfactorio para *admitir* esa causa; a saber, la razón *exige* suponer algo inteligible para ella a fin de explicar [erklären] a partir de dicho algo ese fenómeno dado, ya que todo aquello con lo que la razón pueda unir un concepto no satisface esa exigencia.

Pero se puede considerar la exigencia de la razón según un doble aspecto: primero en su uso *teórico*, luego en su uso *práctico*. Acabo de aducir la primera exigencia; pero se ve bien que la misma está

condicionada, esto es: tenemos que admitir la existencia de Dios si *queremos* juzgar acerca de las primeras causas de todo lo contingente, sobre todo en el orden de los fines efectivamente situados en el mundo. Mucho más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico, puesto que entonces esta exigencia es incondicionada, y en esto no estamos ya obligados a suponer la existencia de Dios simplemente si *queremos* juzgar, sino porque *tenemos que* [müssen] juzgar. En efecto, el uso puro práctico de la razón consiste en la prescripción de leyes morales. Ahora bien, todas estas leyes llevan a la idea del *bien supremo* [17] posible en el mundo: la *moralidad* [Sittlichkeit] [18], la cual sólo es posible por la libertad; por otra parte esas leyes llevan también a lo que no sólo depende de la libertad humana, sino también de la *naturaleza*, a saber, a la mayor *felicidad*,[19] en la medida en que ésta se encuentre repartida en proporción con la moralidad. Por consiguiente, la razón *exige* admitir semejante bien supremo *dependiente*, y, para la consecución del mismo, exi-

ge admitir una inteligencia suprema como bien supremo *independiente*; no lo exige, por cierto, para derivar de ello la autoridad obligatoria de las leyes morales, o los móviles [Triebfeder] para respetarlas (pues esas leyes no tendrían valor moral alguno si su motivo [Bewegungsgrund] [20] se derivara de otra cosa que de la ley misma, la cual es por sí misma apodícticamente cierta); la razón lo exige sólo para dar realidad [Realität] objetiva al concepto de bien supremo, es decir, para impedir que ese bien, junto con la moralidad entera, sea tenido por mero ideal, si no existiera en alguna parte el objeto cuya idea acompaña inseparablemente a la moralidad.

En consecuencia, no es por un *conocimiento* de la razón, sino por la *exigencia* sentida * de la misma por lo que Men-

* La razón no siente; discierne su propia carencia y produce por la tendencia al conocimiento el sentimiento de la exigencia Sucede en este caso lo mismo que en el sentimiento moral, el cual no es causa de ley moral alguna (pues ésta surge totalmente de la razón), sino que es causado o producido por leyes morales, esto es, por la razón, al exigir la voluntad activa, y sin embargo libre, fundamentos determinantes

delssohn (sin saberlo conscientemente) se orientaba en el pensamiento especulativo. Pero este medio de conducción no es un principio objetivo de la razón, un principio de actos de discernimiento, sino un principio meramente subjetivo (esto es, una máxima) para el solo uso de la razón permitido por sus límites; es un principio consecutivo de la exigencia y constituye *por sí solo* el total fundamento de determinación de nuestro juicio sobre la existencia del ser supremo; pero de este principio se hace un uso únicamente contingente en el caso de orientarse en investigaciones especulativas sobre el mismo objeto. Por eso Mendelssohn se equivocó completamente al acordar a esa especulación un poder tan grande como para decidir, ella sola, acerca de todo por vía de demostración. Se habría aceptado la necesidad del primer medio sólo si se hubiese reconocido la insuficiencia del último: una declaración a la cual lo habría conducido finalmente su perspicacia si hubiese vivido más tiempo y hubiera compartido esa soltura de espíritu propia de los jóvenes que les permite

modificar fácilmente un viejo y habitual modo de pensar según los cambios en el estado de las ciencias. Le corresponde, no obstante, el mérito de haber afirmado que en esto, como en todo, no hay que buscar la última piedra de toque de la validez de un juicio en otra parte que en *la sola razón*, pueda ésta ser guiada en la elección de sus proposiciones por el discernimiento o por la mera exigencia y las máximas de su propio provecho. Mendelssohn llamaba a la razón en su uso supremo la sana razón común; en efecto, ella siempre tiene primeramente ante la vista su propio interés[21], mientras que hay que haber salido ya del carril natural para olvidar ese interés y, con recaudos objetivos, curiosear ociosamente entre conceptos a fin de ampliar meramente su saber, sea esto necesario o no.

Sin embargo, la expresión: *sentencia de la sana razón* sigue siendo equívoca en la actual cuestión; puede ser tomada, así como el propio Mendelssohn lo malinterpretaba, ora por un juicio procedente de un *discernimiento racional*, ora, como parece entenderlo el autor de los *Resulta-*

dos, por un juicio procedente de una *inspiración racional*; por esto será necesario dar otra denominación a esa fuente del acto de juzgar, y ninguna es más adecuada que la de *creencia racional*[22]. Toda creencia, incluso la histórica, tiene que ser por cierto *racional* (pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón); sólo es creencia racional la que no se funda en otros datos que los que están contenidos como tales en la razón *pura*. Ahora bien, toda *creencia* es un tener por verdadero subjetivamente suficiente, pero con *conciencia* de su insuficiencia objetiva; la creencia, por lo tanto, es opuesta al *saber*. Si, por otra parte, se tiene algo por verdadero por fundamentos objetivos, pero con conciencia de su insuficiencia, se trata de mera *opinión*, si bien esta *opinión* puede, mediante una complementación gradual en la misma especie de fundamentos, devenir finalmente un *saber*. Al contrario, si los fundamentos del tener por verdadero de ningún modo son, según su especie, objetivamente válidos, la creencia jamás podrá ser convertida en un saber por uso

alguno de la razón. Por ejemplo, la creencia histórica en la muerte de un gran hombre, de la que informan algunas cartas, *puede devenir un saber* si la autoridad local informa de la misma, así como su sepelio, testamento, etc. Por consiguiente, algo histórico puede ser tenido por verdadero simplemente sobre la base de testimonios, esto es, puede ser creído. Así, por ejemplo, hay una ciudad Roma en el mundo, y aquel que jamás ha ido allí puede decir: *yo sé* y no simplemente *yo creo* que existe una ciudad Roma; las dos cosas son perfectamente compatibles. En cambio, la pura *creencia racional* jamás puede, por todos los datos naturales de la razón y la experiencia, ser transformada en un *saber*, porque aquí el fundamento del tener por verdadero es meramente subjetivo, a saber, es una exigencia necesaria de la razón (y esta exigencia durará mientras haya hombres): la de *suponer* únicamente —y no demostrar— la existencia de un ser supremo. Esta exigencia de la razón, con respecto al uso *teórico* que le da satisfacción, no sería sino pura *hipótesis racional*,[23] esto

es, una *opinión*, que, a partir de fundamentos subjetivos, sería suficiente para el tener por verdadero, porque para *explicar ciertos efectos dados* jamás se pueden esperar otros fundamentos que esos, y la razón, sin embargo, exige un fundamento de explicación. En cambio, la *creencia racional* que radica en la exigencia de su uso desde el punto de vista *práctico* podría ser llamada un *postulado* [24] de la razón, no como si fuera un discernimiento que satisfaría todas las exigencias lógicas de la certeza, sino porque ese tener por verdadero (si en el hombre sólo moralmente todo va bien) no es inferior según el grado de saber alguno *, aunque se diferencia totalmente de él según la especie.

Una pura creencia racional es, por tan-

* A la *firmeza* de la creencia pertenece la conciencia de su *inmutabilidad*. Así, yo puedo estar totalmente cierto de que nadie podrá refutar mi afirmación: "Dios existe". En efecto, ¿de dónde sacaría él ese discernimiento? Por esto el caso no es el mismo para la creencia racional y para la creencia histórica; respecto a ésta siempre es posible que se encuentren pruebas de lo contrario, por lo que hay que reservarse siempre el poder de cambiar de opinión en el caso de que deba ampliarse nuestro conocimiento de las cosas.

to, el indicador o el compás por el que el pensador especulativo puede orientarse en sus incursiones racionales en el campo de los objetos suprasensibles, por el que el hombre de razón común aunque (moralmente) sana puede trazarse un camino plenamente adecuado al fin total de su destinación, tanto desde el punto de vista teórico como del práctico; y esta creencia racional es también la que tiene que servir de fundamento a cualquier otra creencia e incluso a toda revelación.

El *concepto* de Dios, e incluso la convicción[25] de su *existencia*, sólo pueden encontrarse en la razón, sólo pueden provenir de ella, y no pueden venirnos primeramente ni por una inspiración, ni por una instrucción externa, por grande que sea su autoridad. [Supongamos] que me ocurre una intuición inmediata de un tipo tal que la naturaleza, hasta donde la conozco, no podría proporcionarme en modo alguno; hace falta, sin embargo, que un concepto de Dios sirva de pauta para asegurar si ese fenómeno coincide con todo lo que se requiere para lo característico de una divinidad. Aunque yo no

pueda tener el discernimiento de cómo es posible que un fenómeno cualquiera presente, también según la cualidad, aquello que siempre sólo se puede pensar y jamás intuir, resulta por lo menos muy claro que para juzgar si Dios es aquello que se me aparece y actúa interna y externamente sobre mi sentimiento tengo que subordinar esa aparición a mi concepto racional de Dios y examinarla en consecuencia, no para saber si es adecuada al concepto, sino simplemente para saber si no lo contradice. Asimismo, aunque en todo aquello que esa aparición me descubre inmediatamente no se encontrara nada que contradijese aquel concepto, sin embargo ese fenómeno, intuición, revelación inmediata, o como se quiera llamar semejante presentación, jamás probaría la *existencia* [Dasein] de un ser cuyo concepto (si éste ha de estar determinado con seguridad y, por consiguiente, no debe hallarse sometido a la mezcla de cualquier posible alucinación) exige, para diferenciarlo de cualquier otra criatura, la *infinitud* en grandeza. Ahora bien, jamás se puede probar ine-

quívocamente la existencia de un ser cuando no hay ninguna experiencia ni ninguna intuición que sean adecuadas a su concepto. Nadie puede estar *primeramente convencido*, por una intuición cualquiera, de la existencia del ser supremo; la creencia racional tiene que preceder. Y luego, en todo caso, ciertos fenómenos o ciertas comunicaciones podrían dar lugar a investigar si lo que nos habla o se nos presenta ha de ser tomado con derecho por una divinidad, a fin de confirmar, eventualmente, aquella creencia.

Por consiguiente, cuando se le niega a la razón el derecho que le incumbe de hablar *primero* acerca de objetos suprasensibles como la existencia de Dios y el mundo futuro, se abre una amplia puerta a cualquier delirio, superstición, e incluso al ateísmo. Y sin embargo, todo, en la polémica entre Mendelssohn y Jacobi, *parece* haber sido preparado para subvertir o bien —no lo sé con precisión— simplemente el *discernimiento racional* y el saber (mediante una presunta potencia en la especulación), o bien incluso la *cre-*

encia racional, e instaurar, en cambio, otra creencia, que cada uno podría adquirir según su capricho. Casi habría que inferir esto último cuando se ve puesto el concepto spinozista de Dios como el único —y sin embargo reprobable— concepto que coincide * con todos los principios

* Apenas se puede comprender cómo los sabios mencionados han podido encontrar en la *Crítica de la razón pura* un apoyo para el spinozismo[26]. Con respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles, la Crítica ha cortado enteramente las alas del dogmatismo; y el spinozismo es en esto tan dogmático que llega a competir con el matemático en cuanto al rigor de las pruebas. La Crítica prueba que la tabla de los conceptos puros del entendimiento tiene que contener todos los materiales del pensamiento puro; el spinozismo habla de pensamientos que piensan ellos mismos, y, por consiguiente, habla de un accidente que a la vez existe para sí mismo como sujeto: éste es un concepto que de ningún modo se encuentra en el entendimiento humano y que tampoco se puede introducir en él. La Crítica muestra que no basta para afirmar la posibilidad de un ser, incluso si es meramente pensado, el que no haya nada contradictorio en su concepto (aunque esté permitido admitir esa posibilidad en caso de necesidad); pero el spinozismo pretende discernir la imposibilidad de un ser cuya idea consta de puros conceptos del entendimiento, del cual se han excluido todas las condiciones de la sensibilidad, y en el cual, por tanto, jamás puede ser encontrada una contradicción, por lo que no se puede apoyar sobre nada esta presunción que sobrepasa todos los límites. De este modo el spinozismo lleva directamen-

de la razón. En efecto, si es del todo compatible con la creencia racional conceder que la razón especulativa jamás es capaz de discernir la *posibilidad* de un ser tal como tenemos que pensar a Dios, no puede ser sin embargo compatible con creencia alguna ni tampoco con ningún tener por verdadero acerca de una existencia el que la razón pueda discernir la *imposibilidad* de un objeto y, sin embargo, pueda conocer, por otras fuentes, la realidad efectiva del mismo.

¡Hombres de gran espíritu y de amplias disposiciones de ánimo! Honro vuestro talento y venero vuestro senti-

---

te al delirio. Al contrario, no hay otro medio seguro de extirpar de raíz el deliro que la determinación de los límites del poder de la razón pura. Asimismo, otro sabio encuentra un *escepticismo* en la *Crítica de la razón pura*, mientras que ésta se propone fijar algo cierto y determinado respecto a la extensión de nuestro conocimiento *a priori*. A la vez, dicho sabio descubre una dialéctica en las investigaciones críticas, cuyo propósito es justamente disolver y exterminar para siempre la inevitable dialéctica en la cual se enreda y complica la razón pura cuando se conduce dogmáticamente. Los neoplatónicos, que se decían *eclécticos* porque sabían encontrar en todos los autores antiguos las propias fantasías que habían puesto previamente en ellos, no procedían de otro modo. No hay nada nuevo bajo el sol.

miento de humanidad. Pero ¿habéis pensado bien lo que hacéis y adónde llegará la razón con vuestros ataques? Sin duda queréis que la *libertad de pensar* se mantenga intacta, pues sin ella pronto se terminarían incluso vuestros bríos de genio [27]. Veamos lo que ha de resultar naturalmente de esa libertad de pensar, si se expande el procedimiento que habéis iniciado.

A la libertad de pensar se opone, *en primer lugar*, la *coacción civil*. Es verdad que se dice que la libertad de *hablar*, o de *escribir*, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de *pensar*. Pero ¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros? Por consiguiente, se puede decir bien que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de *pensar*, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civi-

les y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición.

En segundo lugar la libertad de pensar es tomada en el sentido de que a ella se opone la *intolerancia* [Gewissenszwang]. Es lo que ocurre cuando, en materia de religión, y sin coacción externa, hay ciudadanos que se erigen en tutores de otros, y, en vez de dar argumentos, procuran, por medio de fórmulas de fe obligatorias e inspirando un miedo angustioso al *peligro de una investigación personal*, desterrar todo examen de la razón gracias a la temprana impresión producida en el ánimo.

En tercer lugar la libertad de pensar significa el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a las que ella se da a sí misma; y lo contrario de esto es la máxima de un *uso sin ley* de la razón (para, de este modo, como se figura el genio, ver más lejos que bajo la limitación de las leyes). De esto resulta naturalmente que si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella se da a sí misma, entonces ha de doblegarse bajo el yugo de las le-

yes que le da algún otro; pues sin ley alguna nada, ni siquiera el mayor absurdo, puede mantenerse mucho tiempo. Así, la inevitable consecuencia de la ausencia *explícita* de ley en el pensamiento (de una liberación de las limitaciones puestas por la razón) es ésta: que la libertad de pensar finalmente se pierde, y, porque no es culpa de la mala suerte, sino de una verdadera petulancia, la libertad *se pierde por ligereza*, en el sentido propio de la palabra.

El curso de las cosas es aproximadamente el siguiente. Primeramente el *genio* se complace mucho en su audaz brío, puesto que ha rechazado el hilo con que lo guiaba antes la razón. Pronto el genio hechiza también a los demás con decisiones terminantes y grandes expectativas, y, finalmente, parece haberse instalado en el trono que una razón despaciosa y pesada adornaba tan mal, aunque sin abandonar el lenguaje de la misma. Nosotros, hombres comunes, llamamos *delirio* [28] la máxima, desde entonces admitida, de la invalidez de una razón supremamente legisladora; pero esos favoritos

de la buena naturaleza la llaman *iluminación* [Erleuchtung]. Pero, sin embargo, como pronto tiene que nacer entre ellos una confusión de lenguaje, puesto que sólo la razón puede disponer con validez universal, y ahora cada uno sigue su propia inspiración, esas inspiraciones interiores tienen que surgir, finalmente, de hechos asegurados por testimonios externos y de tradiciones, que al comienzo todavía eran elegidos, pero que con el tiempo se convierten en fuentes documentales *obligatorias*. En una palabra, de todo esto tiene que resultar el total sometimiento de la razón a los hechos, es decir, la *superstición* [Aberglaube][29], pues ésta, por lo menos, se deja reducir a una *forma legal* y, de este modo, a un estado de descanso.

Sin embargo, como la razón humana no deja jamás de tender hacia la libertad, ocurrirá, si la razón rompe alguna vez sus cadenas, que el primer uso de una libertad largamente inactiva degenere en abuso, en una confianza temeraria en la independencia de su poder respecto de toda limitación y en la persua-

sión del absolutismo de la razón especulativa; ésta no admite sino lo que puede justificarse por fundamentos *objetivos* y una convicción dogmática y rechaza intrépidamente todo el resto. La máxima de la independencia de la razón con respecto a su *propia exigencia* (renuncia a la creencia racional) se llama, por tanto, *descreimiento* [Unglaube] [30]; no, por cierto un descreimiento histórico, pues éste de ningún modo se puede pensar como deliberado, ni, por consiguiente, como imputable (ya que cada uno, lo quiera o no, tiene que creer en un hecho suficientemente establecido tanto como en una demostración matemática); sino un *descreimiento racional*, un estado penoso del ánimo humano que comienza por despojar a las leyes morales de toda su fuerza como móvil del corazón, y, con el tiempo, de toda su autoridad, y que lleva al modo de pensar que se llama *escepticismo* [Freigesterei], esto es, el principio de no reconocer ya deber alguno. Aquí interviene entonces la autoridad para impedir que los asuntos civiles caigan en el mayor desorden; y, como para ella el me-

jor medio es el más rápido y el más enérgico, suprime la libertad de pensar y somete esta cuestión, como todas las otras, a los reglamentos del país. Y así se destruye a sí misma la libertad de pensar, cuando quiere proceder independientemente de las leyes de la razón.

¡Amigos del género humano y de lo que es más sagrado en este género! Ya se trate de hechos, ya se trate de fundamentos racionales: admitid lo que os parezca más auténtico luego de un examen cuidadoso y síncero. Pero no negueis a la razón lo que hace de ella el bien supremo sobre la Tierra, a saber, el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad *. Si no, indignos de esa libertad, se-

* *Pensar por sí mismo* significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (esto es, en la propia razón), la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *ilustración* [Aufklarung][31] Ahora bien, esto implica menos de lo que se figuran los que ponen la ilustración en los *conocimientos*, ya que la ilustración es mas bien un principio negativo en el uso de la propia facultad de conocimiento, y a menudo el más rico en conocimientos es el menos ilustrado en el uso de los mismos, servirse de la propia razón no significa sino el hecho de preguntarse a propósito de todo lo que se debe admitir ¿Es posible convertir en un principio universal del uso de la razón el fundamento por

guramente la perderéis, y arrastraréis en esta desgracia a vuestros semejantes que son inocentes y estarían seguramente dispuestos a servirse *legalmente* de esa libertad y, así, a usarla con el fin del bien de la humanidad.

Königsberg

I. KANT

---

el que se admite algo o también la regla que se sigue de aquello que se admite? Cada uno puede hacer esta prueba consigo mismo, y, en tal examen, pronto verá desaparecer la superstición y el delirio, aunque no tenga los conocimientos necesarios para refutarlos por fundamentos objetivos; en efecto, aquí cada uno se sirve simplemente de la máxima de la *autoconservación* de la razón. Instaurar la ilustración en *sujetos singulares* por medio de la educación es, por lo tanto, fácil; basta con acostumbrar desde temprano a los jóvenes a una reflexión semejante. Pero ilustrar a una *época* es muy largo y penoso, pues se encuentran muchos obstáculos externos que en parte pueden prohibir ese tipo de educación y en parte dificultarlo.

Notas del Traductor

Las obras de Kant se citan según la edición al cuidado de W. Weischedel (Immanuel Kant, *Werke in sechs Banden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Insel-Verlag, Wiesbaden und Frankfurt am Main, 1956-1964). Indicamos traducciones castellanas en la medida en que las mismas ofrezcan garantías de fidelidad.

1. Sobre *intuición* y *concepto*, cf. *Kritik der reinen Vernunft*, (*KrV*), Bd. II, B 33, 75 (trad. M. García Morente y M. Fernández Núñez, ed. Porrúa, México, 1972, pp. 41, 58).

2. Sobre la diferencia entre *lógica general* y *lógica trascendental*, *KrV*, B 74-82 (trad. cit., pp. 58-61); *Logik*, Bd. III, Einleitung I (trad. Julián Marías [sólo la Introducción, con el título *Sobre el saber filosófico*], ed. Adán, Madrid, 1943, Introducción I).

3. *Razón y entendimiento*, *KrV*, B 367-368 (trad. cit., pp. 172-173).

4. Sobre la noción de *orientación*, cf. *Logik*, Bd. III, Einleitung VII, pp. 484-485 (trad. cit., p. 112); *Die wiklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat*, Bd. III, pp 592, 639.

5. *Práctico, teórico, especulativo*, *KrV*, B 661-663 (trad. cit., pp. 284-285); *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, Bd. IV, pp. 212-234 (trad. García Morente y Miñana y Villagrasa, ed. V. Suárez, Madrid, 1963, pp. 175-210); *Kritik der Urteilskraft* (*KU*), Bd. V, Einleitung I, II (trad.

M. García Morente, ed. V. Suárez, Madrid, 1958, t. I, Introducción I, II); *Logik*, Einleitung, Anhang (trad. cit., Introducción, Apéndice).

6. Sobre la denominada "disputa del panteísmo" [*Pantheismusstreit*] desarrollada en Alemania a fines del siglo XVIII, y cuyos principales protagonistas fueron Jacobi y Mendelssohn, cf. la introducción de A. Philonenko a su traducción de *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* (Vrin, Paris, 2e. éd., 1967), así como la siguiente correspondencia: carta de Mendelssohn a Kant del 16 de octubre de 1785, de Biester a Kant (11 de junio de 1786), de Herz a Kant (27 de febrero de 1786), de Kant a Herz (7 de abril de 1786) y de Kant a Jacobi (30 de agosto de 1789).

7. El autor de los *Resultados* es Thomas Wizenmann (1759-1787), persona de la amistad de Jacobi. Kant lo cita en la *KpV*, Bd. IV, p. 278, nota (trad. cit , pp. 280-281, nota).

8. Sobre el *sentimiento* [Gefühl], cf. *Antropologie*, B. VI, § 15.

9. Cf. la crítica de Heidegger a esta tesis de Kant: en *Sein und Zeit*, Tubingen, Niemeyer, 10. unveränd. Auflage, 1963, § 23, p. 109 (trad. José Gaos, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1951, § 23, pp. 126-127)

10. Sobre el *error*, cf. *Logik*, Bd. III, Einleitung VII, pp. 480 ss. (trad. cit , pp. 104 ss.).

11. Sobre facultad de juzgar *determinante* y *reflexionante*, cf. *KU*, Einleitung IV (trad. cit., Introduccion IV).

12. Sobre la *ignorancia*, *KrV*, B 786 (trad. cit., p. 331); *Logik*, Bd. III, Einleitung VI, pp. 469 ss. (trad. cit., Introducción VI, pp. 83 ss.).

13. Sobre el *discernimiento* [Einsicht], cf. *Logik*, Bd. III, Einleitung VIII, p. 493 (trad. cit., Introducción VIII, p. 129: se observará aquí que Julián Marías vierte *einsehen* por "penetrar" y no por "discernir").

14. Sobre el *tener por verdadero* [Furwahrhalten], cf. *KrV*, B 848-859 (trad. cit., pp. 355-359: se observará

aquí que Fernández Núñez —pues el texto traducido por García Morente sólo llega hasta la segunda sección de la Antinomia de la razón pura inclusive— vierte el *"Fürwahrhalten"* por "creencia"); *KU*, §§ 90-91 (trad. cit., t. II, *ib.*: se observará aquí que García Morente traduce el *"Furwahrhalten"* por "aquiescencia"); *KpV*, Bd. IV, p. 108 (trad. cit., pp. 3-4: se observará aquí que García Morente y Miñana y Villagrasa traducen el *"Fürwahrhalten"* por "asentimiento"); *Logik* Bd. III, Einleitung IX, pp. 494 ss. (trad. cit., Introducción IX, pp. 130 ss.).

15. Sobre el *dogmatismo*, *KrV*, B XXXV-XXXVII (trad. cit., pp 21-22); *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine altere entbehrlich gemacht werden soll*, Bd. III, pp. 343-344 (trad. A. Castaño Piñán [con el título *Por qué no es inutil una nueva Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*], ed. Aguilar, Buenos Aires, 1960, pp. 85-87); *Logik*, Bd. III, Einleitung X, pp. 514-515 (trad. cit., Introducción X, pp. 168-169).

16. Sobre *método escolástico*, cf. *Logik*, Bd. III, § 115, p. 580.

17. Sobre el *bien supremo*, cf. *KrV*, B 832-847 (trad. cit., pp. 348-354).

18. Sobre la *moralidad* [Sittlichkeit], cf *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, pp. 33-80 (trad. García Morente, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1963, pp. 49-108).

19. Sobre la *felicidad*, cf. *KpV*, Bd. IV, pp. 128-135 (trad. cit., pp. 35-46).

20. Sobre *móvil* [Triebfeder] y *motivo* [Bewegungsgrund], cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, p. 59 (trad. cit., p. 82: se observará aquí que García Morente traduce *"Triebfeder"* por "resorte"); *KpV*, Bd. IV, pp. 191-212 (trad. cit., pp. 141-175: se observará aquí que García Morente y Miñana y Villagrasa traducen *"Triebfeder"* por "motor").

21. Sobre el concepto de *interés*, cf. *Grundlegung zur*

Metaphysik der Sitten, Bd. IV, pp. 42, 97 (trad. cit., pp. 60-61, 132); *KpV*, Bd. IV, pp. 200, 249-250 (trad. cit., pp. 156, 235-236); *KU*, §§ 3, 5, 41-42 (trad. cit., t. I, *ib.*).

22. Sobre los diversos tipos de *creencia* [Glaube] y las diferencias con la *opinión* [Meinung] y el *saber* [Wissen], cf. *KrV*, B 848-859 (trad. cit., pp. 355-359: se observará aquí que Fernández Núñez —pues el texto traducido por García Morente sólo llega hasta la segunda sección de la Antinomia de la razón pura inclusive— vierte "*Glaube*" por "le"); *Logik*, Bd. III, Einleitung IX, pp. 494 ss. (trad. cit., Introducción IX, pp. 130 ss.); *KU*, §§ 90-91 (trad. cit., t. II, *ib.*: se observará aquí que García Morente traduce "*Glaube*" por "fe").

23. Sobre la noción de *hipótesis*, cf. *KrV*, B 797-810 (trad. cit., pp. 335-340); *KU*, § 73, p. 509; § 90, p. 593 (trad. cit., t. II, § 73, p. 525; § 90. p. 660); *Logik*, Einleitung X, p. 516 ss. (trad. cit., Introducción X, p. 170 ss.).

24. La noción de *postulado*, *KrV*, B 285-287 (trad. cit., p. 139); *KpV*, Bd. IV; p. 117, nota (trad. cit., p. 17, nota).

25. Sobre *convicción* —y *persuasión*—, *KrV*, B 848-859 (trad. cit., pp. 355-359); *KU*, § 90, (trad. cit., t. II, *ib.*); *Logik*, Bd. III, Einleitung IX, pp. 81 ss. (trad. cit., Introducción IX, pp. 143 ss.).

26. Sobre el *spinozismo*, cf. *KU*, §§ 73, 81, 85 (trad. cit., t. II, *ib.*).

27. Sobre el *genio*, cf. *KU*, §§ 46-50 (trad. cit., t. I, *ib.*).

28. Sobre el *delirio* [Schwarmerei] en sus diversos tipos: cf. sobre el delirio *moral*, *KpV*, Bd. IV, pp. 191, 208-209 (trad. cit., pp. 139, 169: se observará aquí que García Morente y Miñana y Villagrasa traducen "*Schwarmerei*" por "misticismo", así como también por "misticismo" traducen "*Mystizismus*"); *KU*, § 29, pp. 366 ss.; § 62, p. 473 (trad. cit., t. I, § 29, pp. 298 ss.; t. II, § 62, p. 467: se observará aquí que García Morente traduce "*Schwarmerei*" por "exaltación"); sobre el de-

lirio religioso, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Bd. IV, Viertes Stück, 2 Teil, § 2 (trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1969, Cuarta parte, Segunda Sección, § 2: se observará aquí que el traductor vierte "*Schwärmerei*" por "fanatismo"); sobre el delirio *mundano*, cf. la carta a Ludwig Ernst Borowski de marzo de 1790, edición de la Academia de Berlín, tomo XI, pp. 141-143: esta carta figura también en *Kant, Philosophical Correspondence, 1759-99*, edited and translated by A. Zweig, University-Chicago, 1967, pp. 159-161; y en *Kant, Lettres sur la Morale et la Religion*, Introduction, traduction, commentaires par Jean-Louis Bruch, Aubier-Montaigne, Paris, 1969, pp 128-136.

29. Sobre la *superstición* [Aberglaube], cf. *KU*, § 40 (trad. cit., *ib.*); *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Bd. IV, Viertes Stück, 2 Teil, § 2 (trad. cit., Cuarta parte, Segunda Sección, § 2); *Der Streit der Fakultäten*, Bd. Vi, pp. 335-336 (trad. Elsa Tabernig, ed. Losada, Buenos Aires, 1963, pp. 85-86).

30. Cf. la diferencia entre *incredulidad* y *descreimiento* en la *KU*, § 91, p. 604 (trad. cit., t. II, § 91, p. 678).

31. Sobre la *ilustración* [Aufklärung], cf. el opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Bd. VI, (trad E. Estiu [en el volumen con el título *Filosofía de la historia*], ed. Nova, Buenos Aires, 1958, pp. 57-65); sobre el modo de pensar *ilustrado*, cf. *Logik*, Bd. III, Einleitung VII, p. 485 (trad. cit., Introducción VII, p. 113).